



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIIIe siècle

Bartuschat, Johannes

Abstract: This article examines the works of Bono Giamboni and Brunetto Latini in light of the wider phenomenon of the vulgarization of knowledge in 13th century Tuscany. These authors write for a new type of audience, laic and urban, and they shape their teaching according to the social and political realities of urban society. They give a central place to rhetoric, which they consider – according to an anthropological conception which links the faculty of language to the social nature of man – as the basis of an ethic of civil life. Concerning Bono Giamboni, the analysis focuses on his *Libro dei vizî e delle virtudi* and shows that its allegorical form conveys a moral and political message, which is intended to be an answer to the crisis of social order and values. In Brunetto Latini, his rhetorical teaching in the *Rettorica* and the encyclopedia with political aims in the *Tresor* are completed by an allegorical poem, the *Tesoretto*, which puts the moral doctrine into the frame of a tale of initiation that exalts the importance of knowledge, the central value for our authors and for the society in which they wrote.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3740688>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-193210>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

Originally published at:

Bartuschat, Johannes (2020). *La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIIIe siècle*. *Philosophical Readings*, 12(1):52-60.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3740688>

La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII^e siècle

Johannes Bartuschat

Abstract: This article examines the works of Bono Giamboni and Brunetto Latini in light of the wider phenomenon of the vulgarization of knowledge in 13th century Tuscany. These authors write for a new type of audience, laic and urban, and they shape their teaching according to the social and political realities of urban society. They give a central place to rhetoric, which they consider – according to an anthropological conception which links the faculty of language to the social nature of man – as the basis of an ethic of civil life. Concerning Bono Giamboni, the analysis focuses on his *Libro dei vizî e delle virtudi* and shows that its allegorical form conveys a moral and political message, which is intended to be an answer to the crisis of social order and values. In Brunetto Latini, his rhetorical teaching in the *Rettorica* and the encyclopedia with political aims in the *Tresor* are completed by an allegorical poem, the *Tesoretto*, which puts the moral doctrine into the frame of a tale of initiation that exalts the importance of knowledge, the central value for our authors and for the society in which they wrote.

Keywords: Bono Giamboni, Brunetto Latini, vulgarization, moral teaching, allegory, rhetorics.

Introduction

Le *Fiore di Rettorica* de Bono Giamboni est une traduction libre de la *Rhetorica ad Herennium*, avec des emprunts à d'autres traités de rhétorique, notamment au *De Inventione*¹. Son prologue constitue la meilleure introduction à notre sujet :

Questo libro tratta degl'amaestramenti dati da' savi a' dicitori che voglion parlare con parola buona, composta, ordinata e ornata, e in su le proposte sapere consigliare, il detto suo piacevolmente profferere: recati a certo ordine per messer Bono Giamboni, ad utilità di coloro a cui piacerà di legger in volgare. E comincia il prologo. Per manifeste ragioni pruvano i savi filosofi che scrissero dottrina di parlare che la virtù che diede Idio a l'uomo nella lingua di sapere favellare è la cagion perché avanza tutte le bestie; e, quanto per la detta cagione è maggiore e migliore che gl'altri animali, cotanto l'uno uomo è maggiore e migliore che l'altro in ciò che sa favellare meglio e più saviamente. E io, veggendo nella favella cotanta utilidade, sì mi venne in talento, a priego di certe persone, della Rettorica di Tulio e d'altri detti di savi cogliere certi fiori, per li quali del modo del favellare desse alcuna dottrina. (I, 1-8)²

Bono fonde son éloge de la rhétorique sur la définition de l'homme comme un être doté de la faculté langagière, et

par là supérieur aux animaux. La rhétorique est donc, comme science et comme praxis, une expression de la rationalité humaine. Bono Giamboni définit la rhétorique comme l'art de l'expression et comme l'art du conseil. Par sa double nature d'art verbal d'instrument de communication dans la cité, la rhétorique possède une « utilité » particulière. Cette approche explique pourquoi Bono ne considère plus la rhétorique comme une matière pour spécialistes, et pourquoi il veut donner une large diffusion à son ouvrage. Il dit s'adresser à un public qui lit en langue vernaculaire ; et qui n'est donc pas un public de clercs ou de rhétoriciens, mais de personnes engagées dans la vie de la cité. Il précise que cet ouvrage lui a été commandité par certaines personnes et qu'il répond donc à une demande, à des exigences liées à la vie de son public.

Le *Fiore di Rettorica* est représentatif de la vie culturelle de la Toscane de la deuxième moitié du XIII^e siècle à deux titres. D'une part il participe à la vulgarisation de la doctrine rhétorique qui rencontre un grand succès, non seulement pour son importance pratique dans la vie juridique et politique, mais aussi en raison d'une conviction profonde, caractéristique de la culture communale, que la parole est fondamentale pour la vie de la cité, qu'elle est une discipline éthique et politique³. D'autre part, il fait partie de la très riche production toscane de *vulgarizzamenti*, ces traductions libres qui sont aussi toujours des remaniements et adaptations⁴. A partir de 1250, on traduit du latin, mais aussi du français, des textes de l'Antiquité classique, mais aussi des ouvrages contemporains. On remarque qu'au XIII^e siècle l'activité de traduction concerne surtout des textes de nature théorique (les textes littéraires comme Ovide et Virgile seront traduits au début du XIV^e siècle). A l'intérieur de cette catégorie, un nombre significatif de traductions concernant les textes d'instruction morale révèle la volonté d'élaborer une morale pour la cité. Rappelons à ce sujet les traductions des traités d'Albertano da Brescia, du *Livre de moralitez* (à son tour traduction française du *Moralium Dogma Philosophorum*) et du *Tresor* de Brunetto Latini. On remarque un double intérêt pour la doctrine morale philosophique (ainsi le *Livre de moralitez* offre-t-il une synthèse de l'éthique antique d'ascendance stoïcienne) et l'application de ses catégories dans la vie courante.

À travers des *vulgarizzamenti*, mais aussi dans des ouvrages originaux, se réalise, dans la Toscane du XIII^e siècle, un formidable processus de vulgarisation des savoirs⁵. Un nouveau public est demandeur de textes qui

rendent le savoir historique, rhétorique et philosophique accessible en le mettant en relation avec les réalités de la ville. L'essor même de la littérature en langue vernaculaire au XIII^e siècle en Italie fait partie d'un phénomène plus vaste : l'expansion de l'usage écrit de la langue vernaculaire dans tous les domaines de la vie : politique, juridique et administrative, mais aussi pour l'édification et la rhétorique.

De cette nouvelle culture, nous voyons émerger un nouveau type d'auteur : un auteur laïc et citoyen qui appartient au même contexte social que son public⁶. Ces auteurs sont aussi souvent engagés dans la vie de la cité ; en l'occurrence les juristes sont nombreux, mais aussi ceux qui ont des charges publiques. Ils acquièrent et revendiquent une autorité d'un nouveau type qui se ne base pas sur le statut de clerc ou sur l'autorité préétablie de leur savoir, mais qui résulte de leur capacité de se mettre en relation avec leur public et les réalités de la vie des cités⁷. Nous pouvons parler de la constitution d'un nouveau sujet, littéraire et politique, fortement lié à sa ville. Ce nouveau type d'auteur est présent aussi dans la poésie. Après l'absence de thèmes politique qui caractérise l'École sicilienne, la poésie toscane développe rapidement, à côté de la poésie d'amour, une poésie politique (nous rappellerons seulement ici les noms de Guittone d'Arezzo et de Monte Andrea), qui est profondément différente des modèles provençaux des *sirventes* ; le poète parle aux citoyens de sa ville et leur rappelle les valeurs qui sont à la base de la vie de la cité.

Cette nouvelle conception, plus forte, du rôle de l'auteur, peut aussi s'observer dans un autre *volgarizzamento* de Bono Giamboni, le *Della miseria dell'uomo*, libre traduction du célèbre traité *De miseria humane conditionis* de Lotario de' Segni, future pape Innocent III. Le *Della miseria* s'ouvre par un récit-cadre qui n'a pas de correspondance dans le texte original : l'auteur en proie à la tristesse est réveillé par une voix qui l'appelle par son nom : Bono Giamboni :

Pensando duramente sopra certe cose, laonde mi pareva in questo mondo dalla ventura essere gravato, sì s'infiammava d'ira e di mal talento spesse volte il cuore mio, e tutta la persona ne stava turbata: onde una notte, fortemente pensando, udii una voce, che mi chiamò, e disse: Che fai, Bono Giamboni? Di che pensi cotanto, e combatti te medesimo con tanti pensieri? Bene ti dovresti ricordare di quello che disse Boezio: [...]. Sì mi posi in cuore, di molti detti di Savi, che aveane trovato, di fare una ope-retta, nella quale io mostrassi per ordine tutta la misera condizione dell'umana generazione, non per neuna burbanza di vana gloria, ma per comune utilità degli uomini e delle femmine, sì come degli alletterati, come de' laici; acciò che leggendo, e udendo leggere altrui, in questo libro riconoscano la loro miseria, ed abbiano via e modo d'umiliarsi e di convertirsi, e di tornare al loro Creatore, considerando il loro pessimo stato, e misera condizione, a che sono dati in questo mondo e nell'altro [...]. E avvegna che conosca bene, che io non sono di tanto senno, ch'io sia sofficiente da potere pienamente dire quello che nuovamente ho trovato, e che si converrebbe a così utile Trattato, impertanto io non mi rimarrò di sforzarmi di dire quello che ho ritrovato, per dare inviamento a coloro, che sono più savi di me, di compiere ed amendare quello che male, o meno per me fosse detto. Ed io ne starò volentieri al loro compimento, considerando che così sono trovate tutte le scienze, che l'uomo hae incominciato: e l'altro veggendo il detto di colui, sopra quella materia ha tro-

vate nuove cose, laonde tutte le scienze in questo mondo sono avanzate⁸.

Ce début confère un sens sensiblement différent au contenu du traité : ce qui chez Innocent III est l'énoncé d'une vérité pour ainsi dire absolue et intemporelle, devient un enseignement qui est doublement mis en perspective : il est l'œuvre d'un sujet à qui il doit permettre d'entamer un processus de régénération morale, et il s'adresse à un public bien déterminé, en l'occurrence un public très vaste qui inclut les femmes et ceux qui ne savent pas le latin. On ne peut que souligner la nouveauté de ce dernier aspect et remarquer que Bono pense aussi expressément à un public «oral» qui ne fait qu'écouter la lecture. Les lecteurs sont appelés à assimiler le message moral, mais aussi à compléter et à développer ultérieurement la doctrine exposée ; le savoir est ainsi défini comme le fruit d'une action collective qui se réalise dans le temps.

Par des ajouts et des modifications apportées au texte d'Innocent III, Bono modifie en profondeur l'esprit ascétique du traité basé sur le *contemptus mundi* ; chez lui la visée édifiante s'allie à un esprit pragmatique, ouvert aux problèmes de la société contemporaine. Cet esprit caractérise aussi ses deux ouvrages originaux d'instruction morale, le *Trattato di virtù e di vizî e di loro vie e rami* et le *Libro de' vizî e delle virtù*. Dans le *Trattato*, l'exposé doctrinal, consistant pour l'essentiel dans les définitions des vices et des vertus, est enrichi par un cadre narratif bref, mais fort significatif. Citons le début du traité:

– Filosofia, verace maestra, priegoti che mi debbia mostrare la via de' buoni e piacevoli costumi laonde l'uomo è chiaro e grazioso al mondo e grande e prezioso appo Iddio –. Alla quale adimandagione rispuose la Filosofia al suo discepolo in questo modo: – Figliuolo mio caro, se' buoni costumi del mondo vuogli sapere, fa bisogno che conoschi prima quante sono le virtù e le loro vie e l'operazioni che per le dette vie fanno, laonde i buoni e piace[vo]lli costumi del mondo fanno la loro operazione. (I, 1-3)⁹

À la place de la voix du prologue du *Della miseria*, nous trouvons ici la personnification de la Philosophie d'ascendance boéthienne. L'idée d'un éveil spirituel est liée à celle de l'instruction et de la relation entre l'élève et son maître. L'auteur est présenté comme le disciple et le fils de la Philosophie¹⁰. La doctrine morale s'inscrit dans une culture qui fait de l'acquisition du savoir sa valeur centrale. Dans le dernier chapitre, nous apprenons que l'enseignement a duré une nuit : à l'aube, la Philosophie prend congé de l'auteur, le bénit et l'appelle par son nom.

E io, quando vidi il suo partimento, m'inginoc[c]hiaii, e ringrazia'la molto della sua venuta e de' suoi utili amaestramenti che dato m'avea; e prega'la che no mi abandonasse, ma spesso mi venisse a confortare. E nel partire che fece, mi benedisse e segnò, e divotamente pregò Cristo, e disse: – Confermiti Iddio onnipotente, BONO GIAMBONI, nella sua santissima grazia, e riempiti de' preziosi doni dello Spirito Santo, sicché s'accenda e n'nfiammi l'animo tuo nel suo amore, e facce per via delle virtù tutte le tue operazioni istando nel pelegrinag[g]lio del mondo –. E partissi. (XXXIII, 6-8)

La révélation du nom de l'auteur signifie qu'il s'est trouvé lui-même, et qu'il est devenu un « auteur », doté de l'autorité nécessaire pour exposer un message moral.

Le fait que Philosophie puisse bénir l'auteur et invoquer les dons du Saint Esprit, démontre que cette allégorie représente la philosophie conçue à la fois comme un savoir et comme sagesse d'origine divine. Cette double orientation caractérise aussi le *Libro* qui reprend sous une forme littéraire tout en les amplifiant les contenus du *Trattato*. Le *Libro* est un récit allégorique qui combine le schéma du voyage à stations relatant des rencontres avec des entités personnifiées, avec celui de la bataille allégorique hérité de Prudence.

Le début du *Libro*, calqué sur le *De consolatione philosophiae* de Boèce, reprend en le développant le début du *Della miseria* : l'auteur se trouve dans un état de torpeur morale et se plaint de son malheur. C'est l'intervention de la Philosophie qui lui fait comprendre que sa crise est de nature morale. Elle l'accompagne dans le voyage vers les Vertus qui se structure comme une série de rencontres avec des entités personnifiées. Le schéma du voyage allégorique est complété par celui des batailles allégoriques : après avoir rencontré la Foi, le « Je » assiste d'abord comme spectateur aux batailles entre la Foi et ses ennemis : les juifs, les païens, les hérésies et l'Islam. Le récit de ces batailles constitue une histoire de l'Église qui se prolonge jusqu'au temps présent puisque Bono laisse entendre que la bataille contre l'Islam doit encore être menée jusqu'à son terme. Ces batailles sont suivies par la bataille des Vices et des Vertus qui se conclut avec la défaite des Vices, scellée par la chute d'Orgueil, qui est victime d'un stratagème de son propre camp puisqu'elle tombe dans un fossé qu'avait creusé Frode. La Philosophie conduit ensuite le protagoniste auprès des cinq vertus qui « ouvrent les portes du Paradis », à savoir la Foi et les quatre vertus cardinales. Ces dernières lui adressent leur enseignement. Ainsi instruit et fortifié, l'auteur est admis dans le cercle des Vertus. Ce rituel est authentifié comme un acte juridique par un notaire présent qui inscrit le nom de « Bono Giamboni » dans le registre des membres. C'est à ce moment – par cette signature – que le nom de l'auteur est révélé¹¹. Dans le *Libro*, la présence de l'auteur ne se limite plus au récit-cadre, mais concerne le texte entier. Le récit allégorique est à la fois l'exposition progressive d'une doctrine et l'histoire de la « renaissance » morale du Je et de son éducation. En reliant la doctrine à l'histoire de son auteur, et donc à une dimension personnelle, Bono Giamboni affirme que la philosophie a besoin d'un sujet¹².

Le *Libro* occupe parmi les textes didactiques et éducatifs de l'époque une place singulière pour son caractère littéraire. Sa forme narrative – loin d'être un simple cadre de présentation – influe en profondeur sur les contenus. Les définitions fournies dans le *Trattato* sont transformées en personnifications telles que la Philosophie, la Foi, les Vices et les Vertus. Les conceptions philosophiques et morales développées par Bono résultent du caractère dynamique de la narration. Ainsi, le motif des batailles allégoriques oriente-t-il la doctrine morale puisque Bono nous présente des vertus actives et militantes. La présence constante de la Philosophie dans le *Libro* construit progressivement son image à travers ses multiples

rôles¹³. La succession des parties narratives est porteuse de signification quand, pour ne citer qu'un exemple, la victoire contre les ennemis de la Foi doit précéder la victoire contre les vices, autrement dit : le réveil spirituel doit précéder la réforme morale.

Bono conçoit son enseignement en relation avec les problèmes éthiques et politiques de la société communale. Les batailles des Vices et des Vertus d'un côté et de la Foi et de ses ennemis de l'autre sont, selon le schéma hérité de la *Psychomachie* de Prudence, des illustrations de la lutte des forces du bien et du mal dans l'âme du croyant, mais elles renvoient aussi à la réalité historique contemporaine. Comme nous l'avons déjà vu, le récit des batailles de la Foi contre ses ennemis débouche sur un appel à la croisade¹⁴. Le récit de la bataille entre les Vertus et les Vices, quant à lui, ne contient pas seulement bon nombre d'allusions à la réalité de l'époque, mais se configure dans son ensemble comme une allégorie politique. L'opposition morale qui se rattache aux personnifications, selon laquelle « le Virtudi son savie e scalarite e prodi e valentri; e' Vizî sono rigogliosi e matta gente » (XXIII, 8), est chargée de connotations politiques évidentes. Au chapitre LVIII la *Superbia* apostrophe les Vertus comme « cavalieri di popolo » :

– O misera gente, non vi vergognate voi, con cosí cattivi cavalieri di popolo, e con cosí misero popolazzo e uomini tutti poveri e brolli, di richiedere di battaglia i re e' baroni e tutta la gentilezza del mondo, a' quali, per li gran fatti di loro antecessori, è dato tutto 'l mondo a signoreggiare e a godere? (LVIII, 1)

Orgueil par contre guide une armée de « nobles ». Lorsque les Vertus défient les Vices en bataille, la réaction d'Orgueil est révélatrice de sa nature qui est donc la nature de la noblesse : elle fait preuve d'une grande arrogance, d'un manque de mesure et d'une propension à la violence :

Veduto la Superbia i nimici nel campo, e udità la richesta ch'avien fatta, s'adirò sí fortemente, che gittava schiuma per bocca come fosse cavallo, e per lo volto e per li occhi fiamme di fuoco; tanto ebbe a dispetto quella richesta; e armossi incontanente, e montò a cavallo in su 'n un destriere grandissimo e nero, il qual non era men feroce di lei. (LVII, 2)

La comparaison avec le cheval révèle la perte d'humanité de qui est en proie aux vices, mais constitue bien évidemment aussi une allusion au symbole de la noblesse par excellence. Comme nous l'avons déjà mentionné, Orgueil qui commande les troupes des vices, meurt écrasé par son propre cheval après être tombé dans un fossé creusé par Frode (chapitre LIX). Les deux « armées » qui s'opposent renvoient donc à l'opposition entre les nobles et le *popolo*. Les Vices incarnent la violence, l'abus de pouvoir, l'orgueil – les caractéristiques d'une noblesse qui ne veut pas s'intégrer dans la société communale ni renoncer à ses prérogatives. Les Vertus opposent à la violence et au droit du plus fort qui distinguent les vices, une culture de la délibération – on les voit souvent se réunir pour des conseils – et de l'interaction sociale par l'écrit, incarnée par les notaires. En effet, au chapitre XVIII le protagoniste est examiné par la Foi et jure ensuite de devenir son « fidèle » ; un notaire rédige un procès-verbal de

cet examen¹⁵ ; c'est en exhibant ce document (*carta*) que l'auteur-protagoniste peut prouver qu'il a déjà été examiné par la Foi lorsqu'il est reçu par les Vertus¹⁶.

Les Vertus représentent donc allégoriquement le parti du « peuple », mais en fait elles s'identifient au « comune »¹⁷, puisque celui-ci devrait se baser sur les valeurs qu'elles incarnent. Le *Libro* propose en effet un projet pour une réforme profonde de la cité. À l'issue des batailles, les biens possédés par les Vices sont distribués aux pauvres.

Da che le cose furo un poco racquetate, sí si mise un bando da parte delle Virtú che tutte le persone a cui fosse venuto a le mani di quel de' nemici, in mano della Carità incontanente il dovesse[r] rassegnare. La qual cosa cosí si fece, e non ne fu frodata d'un danaio; e fu tanta la roba di quel che si trovò de' nemici, che non si potrebbe contare. E quando la Carità ebbe a sé ogni cosa, raunò tutti i poveri del mondo, sí come quella che ben li sapea, e per volontà de le Virtudi tutta questa roba tra' poveri dispensò, dando a ciascun piú e meno secondo la sua povertade. E quando ebbe fedelmente dispensato ogni cosa, non si trovò neun uomo nel mondo che fosse mendico, perché ciascuno avea pienamente reggimento della vita sua: tanto fue quello che le genti de' Vizî dell'altrui in mala parte teneano. Perché, bastando le cose del mondo pienamente a tutte le genti, tanto aviano i detti Vizî soprapreso de l'altrui (e convertiallo in mal uso), che molti ne stavano in gran mendicite. (LXI, 1-5)

Les Vices s'étaient en effet appropriés ces richesses de façon indue. Bono reproche, à la noblesse, à côté de son orgueil, son avarice, à savoir une accumulation des richesses qui les concentre dans les mains de quelques-uns et empêche leur circulation. Bono y oppose l'idée d'une justice distributive, incarnée par l'action de la charité. La vertu chrétienne de la charité devient ici un instrument de la réflexion politique et économique, puisque Bono ne condamne pas seulement le mauvais usage des richesses¹⁸, mais aussi leur répartition en accusant les nobles de s'en approprier une partie excessive. Les Vertus décident ensuite de construire un hospice et un temple, projet qui symbolise les deux dimensions essentielles de la nouvelle société à construire : la charité et la foi¹⁹. C'est la Philosophie qui dessine les plans des bâtiments dans le sable. On ne saurait assez souligner l'originalité de cette partie dans laquelle l'appel à une nécessaire réforme sociale acquiert un caractère presque « utopique ». Le *Libro* est l'histoire d'une régénération morale qui s'élargit vers la dimension collective. La conversion de l'individu devient le modèle d'une conversion collective. C'est la Philosophie qui fait renaitre la cité, et l'auteur est sa voix.

Ce nouveau rôle de l'auteur dans la cité est également à la base de l'œuvre de Brunetto Latini. Dans le cadre de cette brève étude, nous ne nous arrêterons que sur deux de ses œuvres, la *Rettorica* et le *Tesoretto*. La *Rettorica* est la traduction des dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron, accompagnée d'un ample commentaire, dans lequel Brunetto développe une véritable théorie de la rhétorique et de son rôle pour la vie de la cité.

La *Rettorica* s'ouvre par une préface qui applique les catégories de l'*accessus ad auctorem* et qui comprend donc une présentation de l'auteur et des circonstances de la composition de l'ouvrage²⁰.

L'auteur de questa opera è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latino cittadino di Firenze, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto; et esso è quella persona cui questo libro appella sponitore, cioè ched ispone e fae intendere, per lo suo propio detto e de' filosofi e maestri che sono passati, il libro di Tulio, e tanto più quanto all'arte bisogna di quel che fue intralasciato nel libro di Tulio, sì come il buono intenditore potrà intendere avanti. [...]

La cagione per che questo libro è fatto si è cotale, che questo Brunetto Latino, per cagione della guerra la quale fue tralle parti di Firenze, fue isbandito della terra quando la sua parte guelfa, la quale si tenea col papa e colla chiesa di Roma, fue cacciata e sbandita della terra. E poi si n'andò in Francia per procurare le sue vicende, e là trovò uno suo amico della sua cittade e della sua parte, molto ricco d'avere, ben costumato e pieno de grande senno, che li fece molto onore e grande utilidade, e perciò l'appellava suo porto, sì come in molte parti di questo libro pare apertamente; et era parlatore molto buono naturalmente, e molto disiderava di sapere ciò che' savi aveano detto intorno alla rettorica; e per lo suo amore questo Brunetto Latino, lo quale era buono intenditore di lettera et era molto intento allo studio di rettorica, si mise a ffare questa opera, nella quale mette innanzi il testo di Tulio per maggiore fermezza, e poi mette e giugne di sua scienza e dell'altrui quello che fa mistieri. (I, 6-10)

La présentation de la *Rettorica* comme l'œuvre de deux auteurs souligne d'un côté l'importance du commentaire, qui ne sert pas seulement à éclairer ou à accompagner le texte original, mais devient un deuxième texte qui actualise, complète et enrichit le texte original. De l'autre, le motif des « deux auteurs » crée un parallélisme fortement souligné entre Cicéron et Brunetto Latini²¹. Du premier il est dit qu'il a défendu la république romaine contre les conjurés de Catilina (I, 11) en soulignant ainsi la dimension politique de la rhétorique. Brunetto se présente lui-même comme un citoyen florentin exilé. La *Rettorica* naît de l'expérience de l'exil et son enseignement doit permettre de guérir les maux de la politique florentine dont le bannissement de l'auteur n'est qu'une conséquence.

Pour affirmer le rôle civil de la rhétorique, instrument indispensable pour la préservation de la paix, Brunetto expose l'anthropologie qui soutient sa conception. Comme dans le *Fiore di Rettorica*, la faculté langagière définit l'homme et sa nature rationnelle, mais Brunetto explicite et approfondit un deuxième aspect qui reste implicite chez Bono Giamboni : la parole est constitutive de la cité puisqu'elle est le lien fondamental entre les hommes ; c'est pourquoi la cité se gouverne par la parole et que la rhétorique est un art proprement politique. Si Cicéron diagnostique au début du *De inventione* une crise de la rhétorique, pour Brunetto il s'agit surtout d'une crise politique : la rhétorique est appelée à restaurer le sens du bien commun. L'anthropologie de Brunetto, qui lie la conception de l'homme comme être rationnel à son statut d'être social par la faculté langagière, trouve sa formulation la plus emphatique dans le mythe de la fondation de la société par l'orateur. Brunetto Latini commente en effet amplement le passage cicéronien sur le *vir bonus et sapiens* qui conduit, grâce à la parole, l'humanité d'un état primitif de sauvagerie, où elle vit sans lois, à la civilisation (*De inventione*, I, 2 ; *Rettorica* II, 1-2). Brunetto

donne toutefois une interprétation plus politique de l'idéal cicéronien de l'union de sagesse et d'éloquence : l'orateur est le *rettore* dans lequel se confondent les rôles du *rector* et du *rhétor*. Cette nouvelle conception peut s'appliquer aussi à Brunetto Latini lui-même : par la divulgation d'une théorie rhétorique, qui est aussi une théorie politique et morale, Brunetto accomplit une mission essentielle pour la cité.

Brunetto affirme que la rhétorique est la « science civile » et qu'elle fait partie d'un système de sciences auquel il donne le nom de « philosophie » et dont il énumère les parties dans la *Rettorica* (XVII, 6-18). Sa grande encyclopédie écrite en langue d'oïl, le *Tresor*, réalise ce programme. Brunetto y expose dans la première partie le savoir théologique, historique et scientifique ; la deuxième partie est consacrée à l'éthique, la troisième à la rhétorique et à l'art du gouvernement. Le *Tresor* s'adresse aux élites qui doivent gouverner la ville de Florence. Il contient le savoir nécessaire à l'exercice de la politique, mais aussi les bases théoriques de la politique, et confirme encore une fois le lien étroit – qui caractérise la vulgarisation du XIII^e siècle – entre la théorie et l'application.

Comme Bono Giamboni qui après avoir rédigé son *Trattato* passe au récit allégorique du *Libro*, Brunetto Latini écrit, après le *Tresor*, un poème allégorique où il transpose ses contenus doctrinaux en une forme littéraire (puisque tout nous indique que le *Tesoretto* est postérieur au *Tresor*). Rappelons que Brunetto est également l'auteur d'une chanson lyrique et d'un poème sur le thème de l'amitié, le *Favolello*, et qu'il est donc familier avec la culture poétique florentine de l'époque, qu'il plie à des finalités didactiques et théoriques.

Le *Tesoretto* est, comme la *Rettorica* et le *Tresor*, adressé à un ami, dont le poème fournit en ouverture un portrait fortement idéalisé. Cet éloge du dédicataire est suivi par la présentation de l'auteur qui se nomme (v. 70 : « Brunetto Latini ») et qui offre à son ami son « ricco Tesoro » (v. 75). Il affirme que la valeur de son écrit risque de ne pas être comprise et qu'il préfère encore que son poème soit dévoré par les flammes de l'enfer plutôt qu'il soit mal compris par des lecteurs non qualifiés²². L'affirmation forte de la valeur de la culture et du savoir d'un côté, et du rôle de l'auteur de l'autre, assortie de l'allusion à l'incapacité du public à saisir le vrai sens de son enseignement, peut être lue comme le signe d'une crise. C'est à cette crise que la narration allégorique répond. Le *Tesoretto* a, comme la *Rettorica*, son origine dans l'exil de l'auteur. Au début du poème, l'auteur rencontre à Roncisvalle un *scolaro* qui l'informe de la défaite de Montaperti ; en apprenant cette nouvelle qui signifie pour lui l'exil, le « je » du texte tombe dans un état d'égarement (ce motif a pu influencer Dante pour le début de la *Comédie*) dont il ne pourra sortir qu'au prix d'un voyage allégorique pendant lequel il acquiert le savoir nécessaire pour dépasser cette crise. La figure de l'auteur se dédouble : le protagoniste du poème est à la fois son auteur historique, Brunetto Latini – puisque la scène initiale évoque l'ambassade que Brunetto effectua en Espagne en 1260 – et le personnage d'un récit allégorique.

Si la succession des enseignements décalque peu ou prou les parties du *Tresor* (même si le fait que le poème soit inachevé limite notre possibilité d'en juger), le sens

de l'enseignement subit un profond changement. Le savoir encyclopédique devient un programme d'éducation et de réforme politique. Brunetto n'exprime pas seulement sa douleur pour son destin d'exilé, mais déplore la situation florentine, la perte de l'unité et de la concorde civile. Cette idée sous-tend aussi la première partie, consacrée à la rencontre avec Nature. La description de Nature ainsi que son enseignement expriment une vision philosophique, que Brunetto emprunte à l'École de Chartres²³, et qui reconnaît dans la force créatrice de la Nature le reflet de la perfection divine. L'ordre cosmique est l'image de l'ordre social perdu. Le principe créateur de Nature est celui de la concorde dont le *Tesoretto* donne également une lecture sociale et politique :

Ogn'omo ha sua natura
e diversa fattura,
e son talor dispàri:
ma io li faccio pari,
e tutta lor discordia
ritorno in tal concordia,
che io per lo ritegno
lo mondo e lo sostegno,
salva la voluntade
de la Divinitade.

Cette philosophie du bien commun et de la concorde est à la base de toutes les œuvres de Brunetto Latini, mais connaît des conceptualisations philosophiques différentes. La *Rettorica* ne montre pas de traces de l'influence d'Aristote, et appartient à la philosophie politique médiévale pré-aristotélicienne basée sur Cicéron qu'a étudiée Nederman²⁴. Si le *Tresor* conserve l'idée de la rhétorique comme « science civile », Brunetto y offre, dans le deuxième livre, un enseignement moral systématique basé sur le *Moralium Dogma Philosophorum* et sur le « compendium » de l'*Ethique* à Nicomaque qu'est la *Summa Alexandrinorum* dont Brunetto traduit l'essentiel. Le *Tesoretto* en revanche ne traite pas la rhétorique et renonce à l'exposé du fondement théorique de l'éthique ; Brunetto s'y consacre exclusivement à illustrer une éthique de la cité, dans un enseignement orienté vers les situations concrètes de la vie sociale, et constitué essentiellement de préceptes et d'interdictions. Un tel enseignement doit répondre aux défis de la société urbaine par l'établissement de normes de comportement. Sans pouvoir y consacrer une analyse approfondie, nous allons conclure notre parcours par quelques observations sur cette partie du *Tesoretto*.

Après avoir reçu l'enseignement de Nature, le protagoniste poursuit son voyage et arrive dans la contrée des Vertus. Il est significatif que Brunetto fournisse pour le nom de chaque vertu cardinale (sauf la Justice) un terme correspondant en langue vernaculaire²⁵ démontrant ainsi que sa doctrine est traduisible dans un langage et une conceptualisation proches des citoyens. Justice gouverne une contrée où résident les vertus qui dépendent d'elle ; Brunetto dit qu'il en existe une vingtaine sans les nommer toutes, et précise qu'il ne traitera que de quatre vertus appartenant à la justice qu'il chérit particulièrement et dont il pense qu'elles sont les vertus les plus « en usage ». Il souligne de cette façon l'orientation pratique de son en-

seignement, et renvoie pour un traitement complet, comprenant aussi les autres vertus, au « gran Tesoro ».

Però più non ne dico;
ma sí pensai con meco
che quattro n'ha tra loro
cu' i' credo ed adoro
assai più coralmente,
perché 'l lor convenente
mi par più grazioso
e a la gente in uso:
Cortesia e Larghezza
e Leanza e Prodezza.
Di tutte e quattro queste
il puro senza veste
dirò in questo libretto;
dell'altre non prometto
di dir né di ritrare;
ma chi 'l vorrà trovare
cerchi nel gran *Tesoro*
ch'io fatt'ho per coloro
c'hanno il core più alto:
là farò grande salto
per dirle più distese
ne la lingua franzese. (v. 1335-1356)²⁶

Brunetto différencie donc nettement les deux ouvrages : à la théorie complète exposée dans l'encyclopédie pour un public restreint s'oppose, dans le *Tesoretto*, appelé « libretto », un enseignement pratique dont la caractéristique principale est la clarté (« il puro senza veste dirò »).

Les quatre vertus choisies, *Cortesia*, *Larghezza*, *Leanza* et *Prodezza*, adressent leurs enseignements non pas au protagoniste, mais à un chevalier²⁷, et on remarque que ce sont quatre vertus typiquement courtoises ou nobiliaires. Cette partie du *Tesoretto* s'adresse, comme l'ont démontré Najemy et Sposato, spécifiquement aux nobles dans la mesure où Brunetto entend censurer les comportements des nobles considérés comme nocifs pour le bien commun et veut contraindre la noblesse à accepter la loyauté vers le bien commun. Il faut toutefois ajouter que Brunetto s'adresse certainement aussi au « popolo » dans la mesure où celui-ci adhérerait, sur un plan culturel et idéologique, largement, aux valeurs nobiliaires et courtoises. En d'autres termes : Brunetto met les bourgeois en garde contre une imitation des valeurs courtoises mal comprises. En effet une grande partie des conseils, règles et interdictions formulés dans cette partie visent des comportements pouvant découler d'une mauvaise compréhension des valeurs courtoises. On peut rappeler que Dante s'adonnera à une entreprise similaire dans ses chansons morales écrites à Florence sur la noblesse et la « leggiadria »²⁸, mais là où Dante vise une véritable refondation philosophique dans le but de rétablir le sens profond de ces catégories et de ces valeurs, chez Brunetto prévaut une orientation pratique : il s'agit de réglementer le comportement des citoyens.

L'enseignement de Largesse peut nous servir d'exemple pour illustrer la façon dont Brunetto réinterprète les valeurs courtoises dans un esprit pragmatique. Brunetto veut transformer l'idéal courtois de la largesse en attitude socialement utile²⁹. Il réfute en premier lieu l'idée que la largesse puisse rendre pauvre. En s'opposant ainsi à l'idée d'une libéralité sans bornes, Brunetto n'appelle

pas seulement à un comportement raisonnable, mais modifie aussi le statut du discours éthique : la vertu n'est plus comme, dans l'univers aristocratique, un idéal absolu à travers lequel la classe nobiliaire se réalise et définit son identité, mais une ligne de conduite à interpréter dans un esprit pragmatique. Sur cette base, le citoyen est invité à dépenser pour que ses richesses profitent à tous. Suivent des conseils concrets – comme la condamnation du jeu de hasard – à l'intérieur desquels une observation particulièrement révélatrice concerne les dépenses faites pour courtiser une femme : Brunetto ne les condamne pas à condition qu'elles ne soient pas excessives, mais exprime néanmoins sa désapprobation.

Ma chi di suo bon core
amasse per amore
una donna valente,
se talor largamente
dispendesse o donasse
(non sí che follegiasse),
be'llo si puote fare,
ma no'l voglio aprovare. (v. 1457-1464)

Cette prise de distance très sèche par rapport à un authentique « mythe » fondateur de la civilisation courtoise marque nettement la volonté de Brunetto de construire une nouvelle éthique, laïque et urbaine, qui se détache de la morale issue du style de vie aristocratique.

La valeur centrale exaltée par son enseignement est, pour la Largesse comme pour les autres vertus, la mesure. Il ne s'agit pas de la notion aristotélicienne de la vertu comme voie moyenne entre deux extrêmes, mais de la recommandation d'éviter les excès et les comportements déraisonnables. Derrière cette recommandation qui peut paraître quelque peu banale, on entrevoit ce contre quoi l'éthique de Brunetto doit être le rempart et qu'il appelle, par un terme aux occurrences extrêmement nombreuses, la « folie ». Ce terme ne désigne pas un simple excès, mais la perte de la raison : une irrationalité qui libère des forces destructives et anti-sociales.

La partie consacrée à la *cortesia* s'ouvre sur des recommandations concernant le langage : il faut faire preuve de retenue dans l'usage de la parole, il ne faut pas trop parler et parler à bon escient ; il ne faut pas mentir et ne pas calomnier. En général, la « discipline de la parole » joue un rôle central dans le *Tesoretto*, non pas pour des raisons spirituelles, mais parce que Brunetto reconnaît dans le langage le principal instrument d'interaction sociale. Parler c'est agir, et la communication fonde les rapports entre les personnes. Dans les conseils concernant le comportement « courtois » qui suivent, l'attention se concentre sur l'attitude à adopter vis-à-vis de personnes d'un rang social différent, comme des personnes plus aisées etc. Le dynamisme économique et social du « comune » exige une éthique qui rende possible la communication entre les différentes couches de la société. Il n'est guère surprenant que Brunetto intervienne aussi sur la question de la vraie noblesse (à laquelle Guinizzelli consacre dans les mêmes années sa chanson la plus célèbre) ; il définit la noblesse comme un prestige social qui ne correspond pas nécessairement au mérite réel des personnes, mais est basée sur leur réputation. Pour définir la vraie noblesse, Brunetto ne met pas en avant la notion

d'une élite, qu'elle soit sociale ou spirituelle, mais le « vivre honnêtement » qui plaît aux autres (v. 1725-1746). Être utile aux autres ; avoir un comportement qui puisse plaire aux autres, voici le cœur de l'éthique de Brunetto qui est décidément une éthique « sociale ».

Dans l'enseignement de Courtoisie, prévalent, comme pour les autres vertus, les conseils pratiques, qui sont révélateurs des tensions et des conflits sociaux propres à la vie du *comune*. Ainsi, un passage assez long est-il consacré à la manière de circuler à cheval en ville, seul ou en « brigata » (v. 1803 suiv.) : il est recommandé d'éviter toute forme d'arrogance ou d'exhibition de son statut social. La logique sous-jacente est celle d'une intégration de la noblesse dans le tissu social urbain. Si Brunetto avait exprimé, dans la partie sur la largesse, une distance quelque peu ironique à l'égard de l'amour, il se livre, dans la partie sur la courtoisie, à une condamnation explicite : Courtoisie interdit au chevalier de faire la cour aux femmes et met en garde contre les ravages de la passion (v. 1831 suiv.). Affirmer que l'amour n'est pas une forme de *cortesia*, est évidemment une attaque frontale contre la culture nobiliaire et courtoise. La culture nobiliaire comme une culture de classe doit céder la place à une culture de la cité, une culture communale.

Les conseils dispensés par la loyauté (*lealtade*) font une place très large à la loyauté du citoyen envers la ville :

E vo' ch'al tuo Comune,
rimossa ogne cagione,
sie diritto e leale,
e già per nullo male
che ne poss'avenire
no'llo lasciar perire. (v. 1939-1944)

La loyauté envers la ville est pour Brunetto plus qu'une simple règle de conduite; c'est le fondement de son anthropologie qu'il a formulée en ouverture du *Tesoretto* en citant une célèbre sentence de Cicéron³⁰.

Ogn'om, ch'al mondo vene:
nasce primeramente
Al padre e a' parenti,
e poi al suo Comune;
ond'io non so nessuno
ch'io volesse vedere
la mia cittade avere
del tutto a la sua guisa,
né che fosse in divisa,
ma tutti per comune
tirassero una fune. (v. 166-176)

Cette vision anthropologique est déterminante pour les conseils dispensés par la quatrième vertu, la *Prodezza*. Il s'agit, comme pour la libéralité, d'en fixer les limites et de définir son exercice dans une optique sociale. Selon Brunetto, la vertu de la *prodezza* peut donner lieu à des actes et des comportements téméraires qui relèvent de la « folie » au sens que nous avons indiqué, autrement dit à des comportements anti-sociaux.

Dicoti apertamente
che tu non sie corrente
a far né a dir follia,

ché, per la fede mia,
non ha presa mi' arte
chi segue folle parte;
e chi briga mattezza
non fie di tale altezza
che non ruvini a fondo. (v. 1985-1993)

Brunetto pense notamment à la question de la violence, d'une grande importance pour la vie du *comune*. Il demande aux nobles de renoncer à l'usage de la violence. Pour comprendre l'attitude et la conception morale que vise Brunetto, nous devons nous souvenir du Farinata de Dante, exemple d'une « magnanimité » dévoyée, d'un culte de la « prouesse » intrinsèquement enclin à la violence et germe de divisions dans la cité³¹. *Prodezza* réfute donc l'idée que les actes de violence soient une manifestation de courage ; elle dit en revanche explicitement que la participation aux actions militaires de la milice communale n'est pas une « folie », et que dans ce cadre l'on peut, voire que l'on doit mettre en jeu sa vie. Brunetto ne se borne donc pas à vouloir freiner et à « canaliser » la violence, mais il entend la mettre au service du *comune*, ce qui conduit à l'exaltation du suprême sacrifice, de la mort pour la patrie³². Au milieu d'un enseignement dicté par un esprit pragmatique, ce passage détonne : il démontre par son emphase à quel point pour Brunetto la doctrine de la nature sociale et politique de l'homme constitue le cœur de la philosophie et de son enseignement.

Bibliographie

Editions

Brunetto Latini

1968 = *Rettorica*, éd par F. Maggini, Florence, 1968.
2007 = *Tresor*, éd par P. Beltrami et alii, Turin, 2007.
2016 = *Tesoretto*, in Brunetto Latini, *Poesie*, éd par S. Carrai, Turin, 2016.

Bono Giamboni

1836 = *Della miseria dell'uomo, Giardino di consolazione, Introduzione alle Virtù di Bono Giamboni, aggiuntavi La scala dei claustrali*, testi inediti, tranne il terzo trattato, pubblicati ed illustrati con note dal dottor Francesco Tassi, presso Guglielmo Piatti, Florence, 1836.
1968 = *Il libro de' vizî e delle virtù ; Il trattato di virtù e di vizî*, éd par C. Segre, Turin, 1968.
1994 = Bono Giamboni, *Fiore di rettorica*, éd par G. Speroni, Pavie, 1994.
2013 = Bono Giamboni, *Le Livre des vices et des vertus*, traduction de S. Trousselard et E. Vianello, Paris, 2013.

Etudes

Artifoni 1994 = E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Rome, 1994, p. 157-182.
Artifoni 2008 = E. Artifoni, *Didattiche della costumanza nel mondo comunale*, dans G. Andenna, E. Filippini (dir.), *Responsabilità e creatività. Alla ricerca di un uomo nuovo (secoli XI-XIII)*, Milan, 2008, p. 109-125.
Artifoni 2009 = E. Artifoni, *Tra etica e professionalità politica: la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, dans C. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Rome, 2009, p. 403-423.
Artifoni 2012 = E. Artifoni, *Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento*, dans *Il Bene comune*:

forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo, Spoleto, 2012, p. 63-87.

Artifoni 2014 = E. Artifoni, *La politique est «in fatti» et «in detti». L'éloquence politique et les intellectuels dans les cités communales au XIII^e siècle*, dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 209-224.

Baldassarri 1976 = G. Baldassarri, *Prologo e Accessus ad auctores nella «Rettorica» di Brunetto Latini*, dans *Studi e problemi di critica testuale*, XII, 1976, p. 102-116.

Baldassarri 1983 = G. Baldassarri, *Sull'incipit del «Libro de' vizî e delle virtudi» di Bono Giamboni*, dans *Miscellanea in onore di V. Branca*, I, Florence, 1983, p. 117-127.

Bartuschat 1997 = J. Bartuschat, *Visages et fonctions de la philosophie dans l'allégorie de Bono Giamboni*, dans *Revue des études italiennes*, 43, 1997, p. 5-21.

Bartuschat 2003 = J. Bartuschat, *Il «De miseria humane conditionis» e la letteratura didattica delle lingue romanze*, dans A. Sommerlechner (dir.), *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998*, Rome, 2003, p. 352-368.

Bartuschat 2013 = J. Bartuschat, *La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du XIII^e*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 75, 2013, p. 311-333.

Berisso 2017 = M. Berisso, *«Secondo il corso del mondo mess'ò 'n rimma!»*. *Le canzoni socio-economiche di Monte Andrea*, dans F. Suitner (dir.), *La poesia in Italia prima di Dante*, Ravenna, 2017, p. 49-64.

Brugnolo – Benedetti 2004 = F. Brugnolo, R. Benedetti, *La dedica tra Medioevo e primo Rinascimento: testo e immagine*, dans M.A. Terzoli (dir.), *I margini del libro. Indagine teorica e storica sui testi di dedica*, Padoue, 2004, p. 13-54.

Brusegan 2007 = R. Brusegan, *Brunetto Latini e Rutebeuf: tra 'humilitas' e autocoscienza*, dans *L'ornato parlare. Studi di Filologia e Letterature Romanze per Furio Brugnolo*, Padoue, 2007, p. 253-270.

Cardini 1970 = F. Cardini, *Psicomachia e guerra santa. A proposito di un trattato allegorico-morale duecentesco*, dans *Archivio storico italiano*, 128, 1970, p. 53-101.

Cornish 2011 = A. Cornish, *Vernacular Translation in Dante's Italy: Illiterate Literature*, Cambridge, 2011.

Costa 1987 = E.G. Costa, *Il «Tesoretto» di Brunetto Latini e la tradizione allegorica medievale*, dans M. Picone (dir.), *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, 1987, p. 43-58.

Fenzi 1991 = E. Fenzi, *«Sollazzo» e «leggiadria». Un'interpretazione della canzone dantesca «Poscia ch'amor»*, dans *Studi danteschi*, 63, 1991, p. 191-280.

Fenzi 2008 = E. Fenzi, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, dans I. Maffia Scariati (dir.), *A scuola con ser Brunetto: indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento: atti del convegno internazionale di studi (Basilea 8-10 giugno 2006)*, Florence, 2008, p. 323-369.

Foà 2000 = S. Foà, *Bono Giamboni*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 54, Rome, 2000, p. 302-304.

Forti 1977 = F. Forti, *Magnanimitate, Studi su un tema dantesco*, Bologna, 1977.

Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico: alle origini della letteratura italiana*, Rome, 2005.

Imbach 1996 = R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiation à la philosophie médiévale*, Fribourg-Paris, 1996.

Kantorowicz 1951 = E.H. Kantorowicz, *«Pro patria mori» in Medieval Political Thought*, dans *The American Historical Review*, 56, 1951, p. 472-492.

Mabboux-Sutton 2013 = C. Mabboux-Sutton, *Être auteur aux côtés de l'auctoritas: Brunet Latin, Cicéron et la Commune*, dans *Bulletin dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 115, 2013, p. 287-325.

Najemy 1994 = J.M. Najemy, *Brunetto Latini's «Politica»*, dans *Dante Studies*, 112, 1994, p. 33-51.

Nederman 1988 = C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, dans *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, p. 3-26.

Polimeni 2008 = G. Polimeni, *«Per spatium temporis et assiduitatem». Note su grammatica e retorica nel Medioevo volgare tra Bologna e Firenze, dans Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma. Atti della VI giornata ghisleriana di Filologia Classica (Pavia, 4-5 aprile 2006)*, Pavie, 2008, p. 251-280.

Segre 1963 = C. Segre, *I volgarizzamenti del Due e Trecento*, in Id., *Lingua, stile e società*, Milan, 1963, p. 49-78.

Skinner 1986 = Q. Skinner, *Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher*, dans *Proceedings of the British Academy*, 72, 1986, p. 1-56.

Sposato 2015 = P.W. Sposato, *Reforming the Chivalric Elite in Thirteenth-Century Florence: The Evidence of Brunetto Latini's «Il Tesoretto»*, dans *Viator*, 46, 2015, p. 203-227.

Notes

- ¹ Les documents qui mentionnent Bono Giamboni couvrent une période qui va de 1260 à 1290 sans qu'il soit possible d'avancer des hypothèses de datation pour ses œuvres (voir Foà 2000). Il est toutefois certain que le traité de Bono Giamboni est, avec la *Rettorica* de Brunetto Latini (pour laquelle voir ci-dessous), un des textes rhétoriques plus anciens en langue vernaculaire. Le *Fiore* a été longtemps attribué à Fra Guidotto da Bologna, mais G. Speroni a démontré de façon convaincante qu'il est de Bono Giamboni (voir l'introduction à Bono Giamboni 1994).
- ² Je cite de la rédaction β de Bono Giamboni, 1994, p. 3-107, p. 3.
- ³ Sur le rapport entre la rhétorique, la politique et l'éthique au XIII^e siècle en Italie, il existe une très vaste littérature ; voir par exemple Artifoni 1994, Skinner 1986, et Polimeni 2008.
- ⁴ La meilleure synthèse sur les *volgarizzamenti* reste celle de Segre 1963.
- ⁵ Voir Cornish 2011 et Gentili 2005.
- ⁶ Pour ce phénomène dans le domaine de la vulgarisation philosophique, voir Imbach 1996.
- ⁷ Parmi les nombreux travaux d'Enrico Artifoni, fondamentaux à cet égard, signalons ici Artifoni 2008, 2009, 2012, 2014.
- ⁸ Bono Giamboni 1836, p. 3.
- ⁹ Toutes les citations du *Trattato* et du *Libro* d'après Bono Giamboni 1968.
- ¹⁰ Nous signalons les personnifications par l'emploi de la majuscule pour les distinguer des concepts.
- ¹¹ « E quando ebbe così detto, sì mi pigliò per la mano, perché s'accorse che io dubitava e non era d'animo fermo; e menommi dinanzi alle Virtù e disse: – Ecco l'uomo, che s'è accordato al postutto d'esser vostro fedele e d'intrare di vostra compagnia e osservare i vostri ammonimenti fedelmente. E le Virtù, volgiendo le dette cose di mia bocca sapere, dissero: – Vuo' tu, figliuolo, diventare nostro fedele? – Ed io, ch'era già rassicurato per li buoni conforti che la Filosofia m'avea dati, dissi: – Sì voglio molto volentieri. – Ed elle dissero: – E vuo' promettere d'osservare i nostri ammonimenti? – E io dissi: – Sì prometto co l'aiuto e a la speranza di Dio. – Ed elle allotta sì mi benedissero e segnarommi ciascuna per sé, e dissero: – E noi t'amettiamo per fedele e compagno; e fedelmente ti serviremo, e promettiamo in questo mondo di darti la grazia delle genti, e nell'altro paradiso e 'l regno di Cielo: nel quale luogo ti farai glorioso e beato e partefice co li angeli della gloria e della beatitudine di Dio onnipotente. E dacché m'ebbero benedetto e segnato e ricevuto per fedele, scrissero BONO GIAMBONI nella matricola loro, secondo che la Filosofia disse ch'io era chiamato » (LXXVI, 13-19).
- ¹² Voir Bartuschat 2013.
- ¹³ Voir Bartuschat 1997.
- ¹⁴ Voir Cardini 1970.
- ¹⁵ « E io t'ametto per fedele da oggi innanzi, e promettoti, giusta la possa mia, d'atarti conquistare il regno di paradiso, insino che stara' fermo in su coteste credenze. – E così un notaio che v'era ivi presso di tutte queste cose trasse carta » (XVIII, 13-14).
- ¹⁶ « – Figliuol mio, noi non ti riceveremmo per fedele né ti prometteremmo alcuno aiuto di dare, se prima non fossi esaminato da la Fede Cristiana, e avesseti ricevuto per fedele. E ben lo ti volessimo noi fare, e dessimoti i nostri amonimenti, e tu li servassi fedelmente, tutte le buone opere del mondo non ti varrebbero neente, se prima suo fedele non diventassi: onde con noi t'afaticheresti invano, se prima da lei non ti facessi, perch'ella è fondamento di coloro che vogliono intendere al servizio di Dio. E quando ebbe così detto, sciolsi una tasca e trassine una carta e puosila in mano della Prudenzia, e dissi: – Ecco la carta del mio esame, e come per fedele fui ricevuto. – E quando ebbe la carta, si la lesse; e veduto il tinoire, fue molto allegra, perché vide ch'era vero il detto mio. Allora disse: – Ben hai fatto buono cominciamento » (LXV, 4-8).
- ¹⁷ Voir cette phrase révélatrice: « tutte le Virtù erano a consiglio nel mastro padiglione del Comune » (LXIII, 1).
- ¹⁸ Déjà dans le *Della miseria* Bono ne condamne pas (comme on aurait pu s'y attendre dans un ouvrage dominé par l'esprit du *contemptus mundi*) les richesses en elles-mêmes, mais leur mauvais usage; voir Bartuschat 2002.

¹⁹ « [...] e le Virtu[de] cominciaro a ragionare de le battaglie ch'erano state, e de le vittorie ch'aveano avute, e come tutti i Vizi erano morti e spenti; laonde la Filosofia fece grande allegrezza. E quando ebbero assai ragionato di quella materia, cominciaro a ragionare del fatto del tempio e dello spedale che voleano edificare nel luogo ov'erano state le battaglie. Allor disse la Filosofia : – Degna cosa è che bellissimo tempio e grande spedale sia fatto in così vitturioso luogo, e in memoria di sì alta e gloriosa vittoria. E io medesima li voglio disegnare, perché siano bellissimi e grandi –. Allor tolse la canna e disegnolli in presenza di maestri; ed elli iscrissero il suo disegnamiento, perché non uscisse loro di mente » (LXIII, 6-10).

²⁰ Voir Baldassarri 1976.

²¹ Voir Mabboux-Sutton 2013.

²² « Poi vi presento e mando / questo ricco Tesoro, / che vale argento ed oro: / sì ch'io non ho trovato / omo di carne nato / che sia degno d'avere, / né quasi di vedere, / lo scritto ch'io vi mostro / i-llettere d'inchioistro: / ad ogn'altro lo nego, / ed a voi faccio priego / che lo tēgnate caro, / e che ne siate avaro, / ch'i' ho visto sovente / viltēnere a la gente / molto valente cose, / e pietre preziose / son già cadute i-lloco / che son grandite poco. / Ben conosco che 'l bene / assai val men, chi 'l tene / del tutto in sé celato, / che quel ch'è palesato, / sì come la candela / luce men, chi la cēla; / ma i' ho già trovato / in prosa ed in rimato / cose di grande assetto, / e poi, per gran sagretto, / l'ho date a caro amico: / poi, con dolor lo dico, / lu' vidi in man d'i fanti, / e rasemprati tanti / che si ruppe la bolla / e rimase per nulla. / S'aven così di questo, / sì dico che sia pesto / e di carta in quaderno / sia gittato in inferno », v. 74-112 ; voir à ce sujet Brugnolo – Benedetti 2004 et Brusegan 2007.

²³ Voir Costa 1987.

²⁴ Nederman 1988.

²⁵ « Qui demora Prodenza, / cui la gente, in volgare, / suole Senno chiamare » (v. 1272-1274) ; « Qui sta la Temperanza, / cui la gente talora / suol chiamare Misura » (v. 1284-1286) ; « Qui dimora Fortezza, / cui talor, per usaggio, / Valenza-di-coraggio / la chiama alcuna gente » (v. 1296-1299).

²⁶ La forme verbale “farò” du 1354 ne permet pas de conclure à l'antériorité du *Tesoretto* puisque certains manuscrits présentent la variante « fatt'ho ».

²⁷ « ched i' vidi Larghezza / mostrare con pianeza / ad un bel cavalero / come nel suo mistero / si dovesse portare » (v. 1365-1369).

²⁸ Voir l'étude fondamentale de Fenzi 1991.

²⁹ Voir les observations de Berisso 2017, p. 55-57.

³⁰ *De officiis*, I, 22: « Non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici » ; voir, sur l'importance de cette sentence cicéronienne pour Brunetto, Fenzi 2008, p. 327 suiv.

³¹ Voir Forti 1977.

³² Pour la genèse médiévale de l'idéal du sacrifice pour la patrie, voir l'étude fondatrice de Kantorowicz 1951.